
Chou Wen-shing, *Mount Wutai. Visions of a Sacred Mountain*

Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018, 226 pages,
88 planches couleur, 31 illustrations n&b, ISBN 978-0-691-17864-6

Isabelle Charleux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/emscat/4762>

DOI : 10.4000/emscat.4762

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Référence électronique

Isabelle Charleux, « Chou Wen-shing, *Mount Wutai. Visions of a Sacred Mountain* », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 51 | 2020, mis en ligne le 09 décembre 2020, consulté le 11 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/4762> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.4762>

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2020.

© Tous droits réservés

Chou Wen-shing, *Mount Wutai. Visions of a Sacred Mountain*

Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018, 226 pages,
88 planches couleur, 31 illustrations n&b, ISBN 978-0-691-17864-6

Isabelle Charleux

RÉFÉRENCE

Chou Wen-shing, *Mount Wutai. Visions of a Sacred Mountain*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018

- 1 Chou Wen-shing signe ici un remarquable ouvrage sur les productions matérielles du bouddhisme tibétain au Wutai Shan, un des principaux sites de pèlerinage bouddhique d'Asie, à l'époque de la dynastie mandchoue des Qing (1644-1911). Cette recherche s'inscrit dans la continuité d'un colloque organisé par Johan Elverskog et Gray Tuttle au Rubin Museum of Art de New York en 2007 et à la publication qui en a résulté (Elverskog & Tuttle 2011)¹. Prenant pour exemple des statues, des temples, une peinture-carte de la montagne et un guide de pèlerinage en tibétain, Chou étudie comment un nouvel imaginaire de la montagne sacrée s'est développé avec l'implantation du bouddhisme tibétain (tibéto-mongol) et le patronage des empereurs mandchous de la dynastie Qing aux XVIII^e et XIX^e siècles, englobant les imaginaires précédents. Les personnages centraux à l'origine de cette production matérielle sont l'empereur Qianlong (r. 1735-1796) et son maître religieux et précepteur impérial, le Changkya Khutugtu Rölpe Dorjé (1717-1786) qui passa de nombreux étés en retraite sur la montagne. Le Wutai Shan était un lieu central à la politique religieuse et au cosmopolitisme Qing², et les différentes représentations littéraires, artistiques et architecturales étudiées, qui ont remodelé son imaginaire religieux, font pleinement partie de « l'entreprise polyglotte et multimedia des Qing ». Disciple de Patricia Berger (qui étudia le rôle de Qianlong dans la collection et la production artistique impériale, ainsi que la « culture Qing de la copie », Berger 2003), Chou reprend son concept de

« translation » (aux deux sens du terme anglais) et poursuit son œuvre sur la « traduction » d'une culture visuelle étrangère dans un idiome familier.

- 2 Les deux premiers chapitres mettent en valeur les transformations qui découlent du procédé de « translation/traduction ». Le chapitre 1 (publié précédemment : Chou 2015) présente la construction, au XVIII^e siècle, de trois répliques architecturales de temples du Wutai Shan, près de Pékin – les monastères Baodi et Baoxiang – et à Chengde – le monastère Shuxiang –, ainsi que la copie de la plus célèbre statue du Wutai Shan, représentant Mañjuśrī sur son lion, d'après des croquis qu'en fit Qianlong lui-même. Contrairement à ceux du Wutai Shan, ces temples répliqués n'étaient pas publics : probablement seuls quelques dignitaires bouddhistes et les membres de la famille impériale pouvaient les visiter. Chou met en valeur la chaîne de réplification de la statue, depuis la sculpture d'origine (d'époque Ming, 1368-1644) au Wutai Shan (« incarnation » d'une statue précédente, disparue, et devenue une synecdoque pour la montagne sacrée), au croquis de l'empereur, à une gravure sur stèle, à deux immenses peintures de cour qui s'avèrent être des portraits de l'empereur lui-même, et enfin, à deux statues. On aurait aimé que l'auteur analyse la place dans ce corpus du textile de trois mètres de haut daté de 1761, avec inscription : confectionné et offert par la mère d'un haut fonctionnaire, il représente, étonnamment, le bodhisattva féminisé (fig. 1.16).
- 3 Le chapitre 2 étudie le guide de pèlerinage écrit par Rölpe Dorjé et complété par ses disciples, publié à Pékin en 1831 en mongol et en tibétain (ci-après, le *Guide*). La communauté de lamas polyglottes gelukpa originaires d'Amdo ou de Mongolie et basés à Pékin a convergé au Wutai Shan et jeté un pont entre les traditions chinoise et tibétaine du bouddhisme. Chou passe rapidement en revue la littérature en tibétain sur le Wutai Shan et montre que le *Guide* est essentiellement une traduction de la monographie chinoise impériale éditée en quatre langues en 1701 – la « Nouvelle monographie locale » du Qingliang Shan (autre nom du Wutai Shan)³ –, et dont l'édition tibétaine était alors « un équivalent de Google translation ». Elle compare l'organisation et la structure des chapitres, relève les omissions et les rares additions visant un public tibétophone (et mongolophone), mais souligne globalement la stricte adhérence au texte chinois (en dehors du poème en colophon et de quelques histoires de rencontre visionnaire dont la fin est modifiée). Le *Guide* de Rölpe Dorjé et de ses disciples n'a donc cherché ni à opérer une synthèse des deux traditions du bouddhisme, ni à actualiser la « Nouvelle monographie locale ». L'hypothèse que le *Guide* puisse (aussi) servir aux pèlerins à s'orienter semble omettre le fait qu'une grande partie des monastères qu'il décrits avaient alors disparu (p. 74), alors que comme le remarque justement la note 111, les sites préférés des pèlerins, comme la Grotte Matrice (Fomu Dong), n'y figurent pas. Le *Guide*, qui devint le principal guide en tibétain⁴, est resitué dans le cadre plus large des pratiques politiques de traduction dans l'empire multiculturel des Qing⁵ et de l'importance vitale de l'exactitude de la traduction dans une perspective sotériologique bouddhique. Rölpe Dorjé y élève la traduction au rang d'art.
- 4 Le chapitre 3 étudie comment les lignages indo-tibétains se sont implantés sur la montagne sacrée : les préexistences de Rölpe Dorjé et autres maîtres éminents tel Tsongkhapa (1357-1419) y auraient eux-aussi résidé, en rêve ou dans une forme de voyage non physique, ce qui permet de revendiquer (par contraste avec le *Guide* étudié dans le chapitre précédent) une présence indo-tibétaine ancienne au Wutai Shan. Il devient ainsi possible d'y rencontrer (en rêve ou lors de méditations) les grands maîtres gelukpa du passé et de recevoir leurs enseignements : la géographie sacrée du Wutai

Shan devient hagiographie. Par ailleurs, les liens de maître à disciple des existences antérieures de Rölpé Dorjé, des panchen-lamas et de l'empereur Qianlong remontant jusqu'à l'époque du bouddha Śākyamuni révèlent l'interconnexion voire l'imbrication étroite des lignages (Chou note cependant la mention discrète dans la biographie de Rölpé Dorjé du fait que Mañjuśrī n'a pas pour seule émanation l'empereur Qing mais aussi le lignage des Changkya). L'auteur se penche sur les peintures de ces lignages, notamment à travers trois albums quadrilingues de format chinois produit à la cour mandchoue, mais s'insérant dans la tradition contemporaine florissante des peintures tibétaines de lignages qu'elles influencèrent à leur tour (les peintures produites à la cour mandchoue étant envoyées en cadeau diplomatique aux hiérarques tibétains). Ces peintures témoignent de la profondeur des connexions karmiques et révèlent un réseau de relations et de sites associés aux grands maîtres tibétains. Bien que le lien entre les peintures des albums et le Wutai Shan ne soit pas immédiatement évident au lecteur, Chou suppose que les paysages peints et notamment les rochers verticaux représentent un Wutai Shan paradisiaque et fantasmé au-delà de sa réalité physique (soit une idée du Wutai Shan en tant que terre pure), qui n'est pas limité par les conventions du temps et de l'espace, et remarque que les références à Mañjuśrī y sont plus nombreuses, révélant ainsi un point de vue mandchou-centré. Les textes tétraglottes des albums comportent également des références à Mañjuśrī et au Wutai Shan.

- 5 Le chapitre 4 présente les peintures-cartes du Wutai Shan et synthétise deux articles publiés précédemment (Chou 2007, 2011). Chou démontre que la peinture murale du Wutai Shan (datée entre 1812 et 1820) préservée dans le principal monastère académique de Mongolie-Intérieure, le Badgar Choiling Süme, prend modèle sur des illustrations tirées de monographies locales chinoises qui circulaient dans le nord de la Chine, en particulier les monographies impériales publiées sous Qianlong et Jiaqing (r. 1796-1820). La deuxième peinture étudiée est une carte xylogravée datée de 1846 (qui fut l'objet de sa thèse de doctorat), dont près de vingt imprimés subsistent dans les musées du monde entier. Les xylographies, colorées très différemment, sont autant d'interprétations différentes de cette carte qui superpose éléments ordinaires (monastères, grottes, villages, fête processionnelle, scènes de la vie quotidienne) et extraordinaires (apparitions de nombreuses divinités représentées dans des nuages, scènes de miracles et légendes anciennes). L'auteur met en contraste la xylographie du Rubin Museum, richement colorée et atemporelle, montée comme un *thangka* probablement au Tibet⁶, et celle conservée au Musée national de Finlande à Helsinki, plus populaire et probablement peinte par un Mongol ou un Chinois ayant une meilleure connaissance de la montagne. Bien que la carte ait été gravée par un moine mongol du Wutai Shan, son style et ses inscriptions polyglottes en font un objet transculturel. La carte circula largement et fit l'objet de copies plus tardives. La liste des noms de lieu traduits du chinois est donnée en Annexe A (138 inscriptions sont lisibles sur 150), et l'Annexe B présente la traduction de la partie chinoise de la longue inscription du registre inférieur (les parties tibétaines et mongoles ont été traduites dans d'autres publications). Par rapport aux guides de pèlerinages et hagiographies étudiés dans les chapitres précédents, la carte reflète une perspective *gelukpa* avec une forte présence de Tsongkhapa (qui n'a jamais physiquement visité la montagne) et de ses émanations, mais aussi une vision plus ordinaire, plus populaire et plus contemporaine de la montagne. Elle met en valeur des sites, légendes et pratiques contemporaines que les monographies locales chinoises et le *Guide* ne mentionnent pas,

tel la venue du Sixième dalaï-lama (1683-1706 ?) à la Grotte d'Avalokiteshvara (Guanyin Dong) ou encore l'engouement pour la Grotte Matrice.

- 6 En épilogue, Chou évoque le pèlerinage en 1987 avec des dizaines de milliers de disciples de Khenpo Jikmé Püntsok (1933-2004), charismatique maître nyingmapa fondateur de la grande académie de Larung Gar (Sichuan), et dont les enseignements, les initiations, la découverte de trésors révélés et l'enfouissement de nouveaux trésors eurent un impact durable sur le renouveau du bouddhisme tibétain au Wutai Shan. Peut-être faudrait-il ajouter que si Chou souligne l'intérêt des maîtres bouddhistes tibétains pour le passé chinois du Wutai Shan et se focalise sur des productions qui ont « contribué à la construction d'une autorité pan-gelukpa qui engloberait également l'histoire du bouddhisme chinois » (p. 166), aujourd'hui, c'est la tradition chinoise gelukpa initiée par le moine Vajrayana Nenghai (1886-1967) dans les années 1930, qui est particulièrement florissante : depuis les années 1990, elle a restauré une dizaine de monastères et compte dans ses rangs moines han, mongols et tibétains.
- 7 Cet ouvrage sur les représentations impériales et cléricales d'un site liminal, entre terre pure et montagne terrestre, entre mondes chinois et indo-tibéto-mongol, s'appuie sur une variété de sources écrites (y compris les stèles et des documents d'archives) et visuelles rarement voire jamais publiées. En conclusion, Chou montre de façon très convaincante que le Wutai Shan occupe une position centrale dans la tradition gelukpa (même si l'on ne doit pas oublier le patronage des institutions du bouddhisme chinois par les empereurs mandchous, comme en témoignent les nombreuses stèles impériales qu'ils ont fait graver). Ouvrage magnifiquement illustré, *Mount Wutai. Visions of a Sacred Mountain* intéressera tout particulièrement les historiens et historiens d'art du bouddhisme tibétain et chinois de la période moderne.

BIBLIOGRAPHIE

Berger, P. 2003 *Empire of Emptiness. Buddhist Art and Political Authority in Qing China* (Honolulu, University of Hawai'i Press).

Charleux, I. 2015 *Nomads on Pilgrimage. Mongols on Wutaishan (China), 1800-1940* (Leyde/Boston/Cologne, Brill).

Chou, W. 2007 Ineffable paths. Mapping Wutaishan in Qing Dynasty China, *The Art Bulletin* 89(1), pp. 108-129.

2011 Maps of Wutai Shan. Individuating the sacred landscape through color, in J. Elverskog & G. Tuttle (dirs), *Special Issue on Wutaishan under the Qing dynasty*, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6, pp. 372-388 [en ligne, URL: <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/06/chou>, consulté le 3 novembre 2020].

2015 Imperial apparitions. Manchu Buddhism and the cult of Mañjuśrī, *Archives of Asian Art* 65(1-2), pp. 139-179.

Elverskog, J. & G. Tuttle (dirs) 2011 *Special Issue on Wutaishan under the Qing dynasty*, *Jlats. Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6 [en ligne, URL: <http://www.thlib.org/collections/texts/jlats/#!jlats=/06/downloads/>, consulté le 3 novembre 2020].

Lubsangdamba/Laozang Danba 1701 *Qingliang shan xin zhi*, édition quadrilingue (Beijing, Wuying dian, Collection de la Bibliothèque du Musée National du Palais, Taipei).

NOTES

1. Avant cette date, les études sur le Wutai Shan avaient été principalement centrées sur les périodes anciennes (en particulier la dynastie Tang, 618-907) et sur le bouddhisme chinois.
2. Les empereurs mandchous se présentaient comme des émanations de Mañjuśrī, bodhisattva qui réside sur cette montagne sacrée.
3. *Qingliang shan xin zhi*, par Lubsangdamba/Laozang Danba, édition quadrilingue, 1701.
4. Sa version mongole, cependant, fut bien moins répandue que d'autres guides de pèlerinage mongols (Charleux 2015, pp. 162-169).
5. Qianlong cherchait à créer un bouddhisme donnant la primauté à la tradition gelukpa mais qui transcende les affiliations sectaires (bouddhisme tibétain/chinois) et ethniques. Sa gigantesque entreprise impériale de traduction du *Kanjur* et du *Tanjur* en mandchou, incluant des textes du Canon chinois, visait à créer un canon « complet », unissant les traditions bouddhistes chinoises et tibétaines.
6. La partie centrale de cette xylographie peinte est reproduite en couverture de l'ouvrage.

AUTEURS

ISABELLE CHARLEUX

GSRL, UMR 8582, CNRS - EPHE, PSL, Paris (France)